

Sandro Luce, *Soggettivazioni antagoniste.*

Frantz Fanon e la critica postcoloniale

Yeelen Badona Monteiro (Università Vita-Salute

San Raffaele, Milano)

yeelen.monteiro@gmail.com

Abstract: A peculiarity of Frantz Fanon's theoretical discourse is its dislocating force. Sandro Luce, with his book *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, develops an interesting analysis of Fanon's connection with the modern age and its philosophical categories. Once immersed in the colonial context, these categories are subjected to a torsion, which reflects an epistemological de-centralisation and a decolonization of knowledge. The result is the introduction of a different account of the modern age and of the subjectivity process from the dominant Eurocentric narrative. The categories and issues of Fanon's reflections, along with the contributions of the postcolonial critique, represent for Luce an important theoretical instrument to go beyond the unilateral European modern thought and its assimilating and excluding tendency. But they also constitute a political instrument for a new reading of subjectivity and governmentality processes, which starts from a dislocating perspective, from the subordinate parts of the society, the ones relegated to the sidelines, in other words those excluded from the political scene.

L'imperialismo è un sistema di sfruttamento che non si presenta solo nella forma brutale di coloro che vengono con dei cannoni a conquistare, imperialismo è più spesso ciò che si manifesta in forme più sottili, un prestito, un aiuto alimentare, un ricatto. Noi stiamo combattendo il sistema che consente ad un pugno di uomini sulla terra di comandare tutta l'umanità.

Thomas Sankara

Se abbia senso oggi indagare il pensiero di Frantz Fanon, individuando una qualche attualità nelle sue riflessioni lo si può ampiamente dedurre dalle pagine del testo *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*¹ di Sandro Luce. La peculiarità del discorso teorico fanoniano sta nella sua forza dislocante. Pur essendo parte della modernità e servendosi inevitabilmente di

¹ S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste. Frantz Fanon e la critica postcoloniale*, Meltemi editore, Milano 2018.

concetti e categorie tipiche della modernità occidentale, la riflessione fanoniana mette in relazione quelle categorie con la specificità del contesto coloniale e con l'esperienza materiale e psichica del colonizzato, re-interpretandole. Vale a dire: Fanon determina un decentramento epistemologico inaugurando «quell'operazione di 'decolonizzazione del sapere' sul quale si fonda la critica post-coloniale e il suo progetto di "provincializzare l'Europa"»². Per questo Luce nella prima parte del suo testo articola un'analisi della particolare relazione intrattenuta da Fanon con la modernità e con le sue categorie. Queste, calate nell'esperienza coloniale, sono sottoposte a una torsione, che rende ragione del contesto in cui ha luogo il processo di soggettivazione e che, in direzione contraria al monolitico racconto della modernità, le sottrae alla pretesa di universalità e applicabilità a tutti i soggetti e in tutte le circostanze.

La categoria anzitutto analizzata è quella del riconoscimento, il cui riferimento primo è Hegel e la dialettica Servo-Padrone, quest'ultima inapplicabile al contesto coloniale. In Hegel infatti il desiderio di riconoscimento rappresenta la spinta propulsiva con cui la coscienza trasforma il negativo in attività riflessiva, attraverso l'imprescindibile momento di relazione o intersoggettività, ovvero il desiderio dell'Altro. Alla prova del colonialismo la relazione con l'Altro risulta deformata per una ragione di ordine psichico: il rapporto del colonizzato con il colonizzatore è ambivalente, è fatto di repulsione ma anche di attrazione. La relazione con l'Altro è perciò costruita in maniera asimmetrica, poiché il Nero desidera essere come il Padrone Bianco. Il riconoscimento come uomo, diversamente da quanto descritto da Hegel, passa perciò attraverso il riconoscimento come Bianco. Pertanto viene meno il tratto di reciprocità tipico della dialettica del riconoscimento Servo-Padrone, e così l'elemento della lotta: è il Padrone Bianco nella colonia a riconoscere il Nero come servo, senza lotta, e ne esige il lavoro, motivo determinante l'alienazione. Lo scontro tra colonizzatore e colonizzato è inevitabilmente «contrassegnato dal contesto storico, sociale e culturale nel quale ha luogo»³, da qui la necessità di contestualizzare e storicizzare la lotta per il riconoscimento, la quale nel caso coloniale innesca il rapporto di dominazione e la connessa alienazione.

Altra influenza sull'opera fanoniana è quella di Sartre, che pure ha concentrato diversi sforzi nella lettura critica del colonialismo e, poi, nella promozione del superamento della rigida prospettiva teorica e pratica tipicamente occidentale. In particolare, il tema della Negritudine occupa nell'analisi di Sartre una posizione privilegiata, soprattutto in quanto strumento letterario, nelle mani dei poeti negri, che attraverso la scrittura aprono altre e nuove significazioni rispetto alla tradizione occidentale. La Negritudine però è anche un potente strumento di rivendicazione teorico e politico non solamente culturale, contro il riduzionismo del discorso europeo; è una forza destrutturante dell'immaginario unilaterale della cultura occidentale. Fanon, sulla scia di Aimé Césaire, padre della *négritude*

² Ivi, p. 13.

³ Ivi, p. 48.

tude, la interpreta non come una categoria di ordine biologico, ma cogliendone anche in questo caso il suo aspetto contingente, strettamente legato cioè alle condizioni storiche, che ne fa dunque un contenitore di un più ampio spettro di significati, collegati alle esperienze della particolare condizione di vita del nero. La Negritudine è anzitutto una condizione esistenziale, corrispondente a una contingenza di situazioni storiche che hanno portato all'alienazione del colonizzato, il quale arriva a negare il proprio colore e le proprie radici storiche e culturali. Precisamente come tratto comune della condizione di sofferenza fisica e psichica patita dal colonizzato, la Negritudine si trasforma in strumento politico per mettere in discussione la rappresentazione inferiorizzante del colonizzatore e avviare l'emancipazione. Questa categoria così interpretata oltre a non avere alcuna giustificazione di tipo biologico, né tantomeno di tipo etnico, prende le distanze anche da qualsiasi attitudine essenzialista, cioè da qualsiasi tentativo arcaizzante di recupero di originarie radici e identità perdute o di valori della tradizione. Altrimenti il rischio è che si trasformi in una contro-razzionalizzazione. Fanon legge allora la Negritudine nella sua "operatività antagonista"⁴, come strumento di resistenza all'alienazione prodotta dalla colonizzazione e nel suo valore strategico di opposizione alla razzializzazione del pensiero operata dalla cultura occidentale bianca. Interessante è pertanto la direzione prospettica applicata alla categoria della Negritudine, che non è uno sforzo rivolto al passato per far rivivere quella civiltà nera schiacciata dal colonialismo, quanto una spinta rivolta al futuro, ad un nuovo umanesimo, in cui l'essere nero non sia motivo di subalternità o di assoggettamento, ma un modo di essere uomo.

Il dislocamento fanoniano di categorie della modernità arriva a toccare anche concetti marxiani. Uno su tutti, l'alienazione, che in Fanon subisce una torsione psicologica ed esistenziale. Più specificamente, nella situazione coloniale l'alienazione non si limita ad essere una scissione che caratterizza l'esistenza dei colonizzati, limitando le loro relazioni con il mondo, ma è anche un adeguamento alla situazione repressiva e nevrotica determinata dal colonizzatore. L'alienazione non è solo – marxianamente parlando – il distacco dal soggetto di alcune parti che gli sono proprie, ossia il lavoro e il prodotto del suo lavoro, le quali diventano il guadagno del capitalista. Il soggetto colonizzato è alienato anche a causa dell'imposizione da parte del colonizzatore a identificarsi nel soggetto occidentale, scatenando quel processo imitativo che è alla base dell'ambivalente psicologia del colonizzato, «sempre in bilico tra il desiderio di essere Bianco e il rischio di misconoscimento»⁵. Si tratta dunque di uno spossessamento non solamente materiale, cioè economico, ma anche simbolico. Insomma un'alienazione psichica. Dunque l'emancipazione del colonizzato dovrà passare attraverso due fasi: una politica di presa di coscienza delle condizioni economiche e sociali nella relazione di sfruttamento messa in atto dalla colonizzazione, e una medico-psichiatrica di cura della nevrosi, per rimuovere le ricadute psichiche della repres-

⁴ Ivi, p. 73.

⁵ Ivi, p. 94.

sione coloniale e dunque per superare la presunzione di superiorità del bianco. A questo proposito un punto risulta particolarmente interessante nella riflessione condotta da Luce: la necessità della dimensione collettiva nell'emancipazione. La ragione è una ragione psicologica. L'alienazione, come ricordato, disgrega i legami sociali emarginando il colonizzato, su cui i discorsi di inferiorizzazione hanno conseguentemente più presa. Presupposto della sottomissione è infatti la solitudine. Pertanto, nel percorso verso l'emancipazione, il momento medico della cura per essere efficace non può essere un percorso individuale, ma collettivo. Si inverte in questo modo l'immagine che istintivamente ci si potrebbe fare di un percorso anche psichico di emancipazione, in cui sembrerebbe contare di più la forza anzitutto individuale di reagire. Questa idea di un doppio momento e dunque di una gradualità nel processo di reazione e di emancipazione alla dominazione coloniale, chiama in campo un'altra tematica centrale nelle riflessioni fanoniane, ovvero la violenza. Nella riflessione dello psichiatra martinicano effettivamente si giustifica la violenza come reazione indotta dalla violenza esercitata dal colonizzatore. C'è parimenti la consapevolezza però che questa possa rivelarsi un'arma a doppio taglio, se utilizzata senza criterio. Si riconosce cioè un indubbio tratto reattivo, scatenato dall'immagine disumanizzata e subalterna imposta dal colonizzatore e materialmente dalle pratiche coloniali violente, ma la violenza deve essere orientata e deve avere una funzione costruttiva. E soprattutto la dimensione violenta ha un carattere circostanziale più che costante e decisivo nel percorso di emancipazione, articolato per l'appunto in un momento di dis-alienazione psichica anzitutto e poi di soggettivazione politica. Il radicale rovesciamento della dominazione non può essere il prodotto semplicemente di una forza di reazione, non è sufficiente cioè una contro-violenza da opporre a quella del colonizzatore. È per questo che:

la violenza, lasciata a se stessa, non fa mai vincere una rivoluzione, ma rischia solo di tramutarsi in orrore, motivo per il quale deve essere sostenuta da un piano di "mutamento radicale" che investa l'intera società, abbattendo la barriera manicheista colono/colonizzato.⁶

Le lotte di liberazione richiedono progetti politici, quindi complessi di tattiche e strategie di resistenza anticoloniale. È chiaro a Fanon che la violenza da sola non basta.

L'opera fanoniana nel testo di Sandro Luce trova poi un punto di congiunzione con la teoria dell'interpellazione di Althusser. In particolare, l'anello di congiunzione evidenziato da Luce si colloca nel tentativo della logica dell'interpellazione althusseriana di delineare la soggettività come effetto di una produzione linguistica, di una nominazione, che iscrive il soggetto in un significato, lo fissa sul piano simbolico e ne influenza l'immaginario. Obiettivo dell'analisi è capire se la soggettività del colonizzato si strutturi sulla logica dell'interpellazione, cioè

⁶ Ivi, p. 111

su una logica linguistica che produce l'esistenza di un soggetto, attribuendogli un'identità e un ruolo sociale in cui già inconsciamente si riconosce. Rispetto alla versione althusseriana di interpellazione, nel caso della struttura sociale coloniale la risposta all'interpellazione non determina un completo riconoscimento nell'immagine di quell'identità attraverso la quale si è interpellati. Per il Nero, l'interpellazione come 'negro' è vera in ragione del suo colore della pelle, ma si tratta di un'identità che porta con sé una condizione di inferiorizzazione. È dunque un'immagine con cui deve costantemente combattere, piuttosto che riconoscersi. Luce individua perciò un primo punto di torsione con la categoria di interpellazione di Althusser. Il colonizzato, come sottolinea, è intrappolato in una morsa: vive nella tensione tra la volontà di emanciparsi, valorizzando proprio la sua essenza (la negritudine, le proprie tradizioni) e la tendenza all'assimilazione occidentale, all'omologazione con il Bianco, interiorizzandone le regole e l'immagine. Vi è poi un secondo punto di torsione nella categoria dell'interpellazione misurata con la riflessione fanoniana: a prevalere è una componente visuale, o meglio quella dello sguardo, rispetto alla componente più intrinsecamente verbale nel caso althusseriano. È infatti lo sguardo dell'Altro, dunque del Bianco, che determina l'immagine che il colonizzato ha di sé. Lo sguardo del Bianco oltre a soggettivizzare può invero assoggettare: nel caso coloniale il soggetto colonizzato dipende largamente dallo sguardo del colonizzatore e dal suo riconoscimento, senza lotta, di uno status di inferiorità (soggetto 'in situazione'). È così che la riflessione di Luce apre al correlato tema di matrice sartriana dello sguardo dell'Altro, che produce un movimento di oggettivazione e soggettivazione. Lo sguardo del colonizzatore oggettiva il Nero, incasellandolo nel suo colore della pelle e nei suoi caratteri etnici, e altrettanto rilievo riveste la dimensione simbolica del linguaggio – la relazione colonizzato-colonizzatore è anche sostanzialmente la relazione tra il colonizzato e la lingua del colonizzatore. Il linguaggio contribuisce a strutturare l'immaginario, a produrre lo scollamento tra l'immagine che il colonizzato ha di sé e l'immagine proiettata dal colonizzatore, ovvero ciò che scatena la nevrosi. Per questo, l'immaginario del colonizzato è sempre patologizzato, il che può compromettere sia l'emancipazione dalla propria immagine corporale sia la costruzione identitaria stessa. Sicché la strada verso la decolonizzazione psichica e politica, quei due momenti a cui si faceva sopra riferimento, non può non contemplare anche la struttura del linguaggio, che riveste però un ruolo ambivalente. Il colonizzato inizialmente rifiuta la lingua del dominatore straniero, ma successivamente questo strumento di espressione del dominatore, così come altri strumenti di diffusione della sua cultura – la radio, l'uso del velo come si può curiosamente scoprire nello sviluppo del testo di Sandro Luce – viene interiorizzato e sfruttato strategicamente in chiave rivoluzionaria.

Addentrando nella seconda parte del testo di Luce, l'attenzione si sposta sulla critica postcoloniale. Dopo aver sottoposto Fanon al banco di prova della modernità, l'intento è quello di esaminare alcune categorie e questioni già nell'opera di Fanon, per avviare una lettura nuova degli attuali processi di governamentaliz-

zazione e per superare l'unilateralità del pensiero europeo moderno a partire da una prospettiva dislocata, ovvero dai margini e dagli esclusi dalla scena politica. Le riflessioni della sterminata ed eterogenea branca di studi postcoloniali vengono utilizzate da Luce per reinterpretare in maniera critica fenomeni e categorie che nel nostro tempo assumono una diversa connotazione. Il merito di Fanon, come detto, è rappresentato dalla sua capacità di aver saputo utilizzare categorie del pensiero occidentale contro di esso. A lui e agli studiosi postcolonialisti va riconosciuto poi di aver dato avvio ad un'operazione di decolonizzazione del sapere, attraverso l'approccio epistemologico decentrato, aprendo uno spazio nuovo di riflessione nella narrazione dominante eurocentrica.

La premessa a questa riflessione muove dal contenuto problematico proprio del termine 'postcoloniale'. La problematicità di questo significante si colloca anzitutto nello scarto tra la registrazione storica dell'avvio del processo di decolonizzazione e l'odierno scontrarsi con relazioni di dipendenza di tipo coloniale, le «conseguenze del colonialismo»⁷, che persistono nello scenario globale. Per chiarire in quale senso si debba intendere 'postcoloniale' Luce si sofferma preliminarmente sul significato del prefisso 'post'. A livello epistemologico si contrappongono due possibili accezioni di questo prefisso: una letterale e una metaforica. La prima affida alla categoria postcoloniale una connotazione descrittiva, che indicherebbe il superamento della dominazione coloniale. Pertanto 'postcoloniale' sarebbe da intendersi come una nuova fase storica che segue il processo di decolonizzazione. Una significazione di questo tipo, sostanzialmente cronologica, apre ulteriori problematiche: l'esatta periodizzazione per esempio, oltre alla discussione su quanto possa dirsi realmente conclusa la fase colonialista. Rinviando invece all'accezione metaforica del prefisso, individuata come maggiormente corrispondente, si intenderebbe che il termine mantiene il suo significato originario, adattandolo però al nuovo contesto di rivendicazioni e lotte anticoloniali e di capitalismo globale. La decolonizzazione perciò non coinciderebbe esattamente con l'indipendenza dei paesi colonizzati, ammettendo così nella sostanza il perdurare di dinamiche di stampo coloniale. In questo senso «la potenzialità del 'post' cede necessariamente il passo alla logica ferrea dell'«ancora»⁸. La riflessione di Luce inoltre, sulla base della constatazione di un superamento ancora incompleto delle dinamiche coloniali, prende le distanze dall'utilizzo del termine 'neocoloniale', per fare spazio al tratto invece anti-coloniale fanoniano. Nell'anti-colonialismo si iscrive invero un tratto oppositivo e di resistenza, oltre che di rielaborazione del passato coloniale. L'approccio postcoloniale si dimostra in questo modo non molto dissimile rispetto alla condizione di sapere post-moderna, sancita dalla fine delle grandi narrazioni – per dirla con Lyotard – e uno spostamento su altre, diverse e piccole narrazioni.

Chiarito il senso da attribuire al termine 'postcoloniale', un primo spunto critico che arriva dai *postcolonial studies* è quello rivolto al discorso multicultura-

⁷ Ivi, p. 138.

⁸ Ivi, p. 141.

lista, il quale per difendere le differenze e la pluralità delle culture, finisce per ipostatizzarle, cristallizzandole e inserendo di conseguenza gli individui in rigide appartenenze culturali. Un'insistente critica al multiculturalismo viene peraltro messa in campo anche da Slavoj Žižek, il quale nell'universalità liberale multiculturalista smaschera una tendenza ad assorbire gli antagonismi predicando l'unità nella diversità, un'unità in realtà solamente formale che annulla dunque il ruolo della differenza⁹. Anzitutto non è possibile incasellare in maniera esatta gli individui entro culture rigide e perfettamente determinate. Poi alle culture, anche e soprattutto a quelle occidentali, viene associata dalla critica postcoloniale la connotazione 'travelling'¹⁰, perché le culture sono il prodotto di un perenne dinamismo fatto di fusioni, incontri e contaminazioni. Non possono invero essere comprese prescindendo dai numerosi scambi e rapporti con ciò che è altro. «Cercare di trovare una cultura storicamente autentica – primordiale, per così dire – è un po' come pelare una cipolla»¹¹, direbbe Appiah. Ed è per questo che anche il campo coloniale e la modernità stessa sono da considerarsi come un insieme di esperienze diverse, di incontri e di commistioni, contrariamente a quanto il discorso monolitico eurocentrico voglia far pensare. Dunque l'accezione metaforica del termine postcoloniale si dimostra utile per una rilettura della colonizzazione inscritta in un processo globale di tipo transnazionale e transculturale, oltre che dislocata rispetto alle grandi narrazioni occidentali focalizzate sulla nazione.

Gli studi postcoloniali offrono contributi utili inoltre per ripensare la storia in maniera evenemenziale, ossia diversa dalla traduzione storiografica occidentale lineare e teleologica, che ha estromesso dalla sua narrazione i soggetti subalterni e, con loro, le storie di quegli spazi altri colonizzati. Ancora, le riflessioni postcoloniali hanno contribuito ad elaborare una critica della categoria escludente, oltre che essenzialista e razializzante di nazione, e della sua lettura universalizzante e ipostatizzante di canoni identitari. E a proposito di nazione, la critica postcoloniale fornisce alcuni spunti di riflessione per il ripensamento di un concetto che si iscrive nella odierna realtà governamentale e che è in qualche modo un prodotto della nazione, ovvero il concetto di cittadinanza. L'approccio tipicamente postcoloniale, definito da Luce «laterale», smaschererebbe la realtà fittiziamente universale del discorso moderno sulla cittadinanza, il quale ha al contrario contribuito ad innescare meccanismi di esclusione. Il discorso sulla cittadinanza mette originariamente in relazione il soggetto e la collettività, giunge cioè a dare significato a quella relazione politica fondamentale ed al suo portato di appartenenza, diritti e doveri. È in particolare lo Stato-nazione a dare forma al cittadino,

⁹ Critica che in Žižek torna più volte, a partire da *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003.

¹⁰ Concetto di *travelling cultures* che Luce riprende da James Clifford. Cfr. S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste*, p. 195.

¹¹ K. A. Appiah, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, W. W. Norton & Company, New York-London 2006, ed. it. *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*, Laterza, Bari 2006, p. 109.

a configurarne la soggettività. Essendo una derivazione della nazione, territorialmente delimitata, la cittadinanza ha finito per rafforzare una linea di demarcazione tra un dentro e un fuori. Il dentro del 'Noi' comunità e il fuori degli 'Altri', gli stranieri. L'idea moderna di cittadinanza «intesa come attribuzione di uno status giuridico fondato sull'appartenenza territoriale ad uno Stato-nazione»¹², quindi ad una comunità che sancisce dei diritti, si dimostra, come evidenziato, discriminatoria e paradossale. È proprio la cittadinanza che nella sua distorsione finisce per produrre gli apolidi e i rifugiati: i primi pur sottoposti agli obblighi del proprio Stato di residenza, abbandonata la patria d'origine, hanno perso i diritti umani garantiti precisamente dalla cittadinanza; i rifugiati che dovrebbero incarnare i diritti dell'uomo, perdono quei diritti e quelle tutele che appartengono ai cittadini di uno Stato. Vivono una condizione di «apolidicità di fatto» – sottolinea precisamente Luce – tutte quelle persone che risiedono all'interno di uno Stato, dai rifugiati ai richiedenti asilo, che nella sostanza sono però non-cittadini. Ridefinire il concetto di cittadinanza richiede pertanto di andare oltre la semplice formulazione normativa, ovvero quella di un potere costituito, lo Stato, che riconosce la possibilità di godere di diritti sulla base dell'appartenenza ad una determinata comunità politica. Poiché questo concetto si misura non solamente con la sua dimensione istituzionalizzata, ma anche con l'effettivo esercizio dei diritti e delle libertà democratiche che ne derivano. Dunque questa ridefinizione dovrebbe sostenere un'idea di accesso alla cittadinanza sulla base di una rivendicazione di appartenenza e sulla possibilità di non essere esclusi dalla lotta per i propri diritti condotta nella sfera pubblica. Diritti che non si estendono universalisticamente perché calati dall'alto, quanto piuttosto perché prodotto di una battaglia a partire dall'espressione politica di particolari istanze. La cittadinanza, precisamente per i suoi fluidi contorni, attualmente dovrebbe essere ripensata non tanto a partire da una universalistica condizione dell'umano – potremmo forse dire da una rivendicazione di cittadinanza globale di tipo cosmopolitico – ma piuttosto a partire dalla compresenza di status sempre più mobili e sempre più frammentati. Dovendo cioè essere re-immaginata, la cittadinanza richiede che lo si faccia nella direzione della parzialità e della inevitabile imperfezione, giacché oggi non può più coincidere perfettamente con l'appartenenza ad una comunità politica soggetta ad un potere sovrano statale. Il ripensamento della cittadinanza si insinua così nelle pieghe della governamentalità attuale neoliberale e, in particolare, nei punti di esclusione del dispositivo di cittadinanza, che tende a riproporre precisamente una dialettica dicotomica di inclusione ed esclusione, cifra neocoloniale. La battaglia per rivendicare i diritti correlati al concetto di cittadinanza, oltre a non limitarsi a considerare solamente l'aspetto normativo di riconoscimento formale dei diritti ma anche il loro effettivo esercizio, dovrebbe muovere dal basso, da quegli esclusi dal discorso moderno sulla cittadinanza e dalla logica neoliberale odierna. Di fronte ad un apparato governamentale che neutralizza il

¹² S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste*, cit., p. 247.

carattere antagonistico delle rivendicazioni contrattando diritti di cittadinanza, si dovrebbe alimentare uno spazio altro, una negoziazione appunto dal basso. Quanto suggerisce Luce apre una prospettiva di riflessione interessante: l'idea di una rivendicazione dei diritti dal basso, a partire dalla 'parte dei senza parte' – citando Rancière. Prospettiva simile al gesto di identificazione sintomale a cui fa riferimento Žižek – che pure cita Rancière – individuando il nucleo proprio della politica: indentificarsi con i punti di esclusione/eccezione della società contemporanea¹³. Il gesto politico per eccellenza, nella riflessione Žižekiana, consiste nel contestare l'ordine universale concreto esistente in nome del suo sintomo, ossia precisamente in nome di quella parte che, pur insita nell'ordine sociale universale esistente, non ha un proprio posto, non ha cioè voce all'interno di esso, o che si vede assegnato un posto subordinato. I rifugiati e gli apolidi a cui fa riferimento nel testo Luce sarebbero certamente un esempio di sintomi, e se ne potrebbero individuare a profusione nell'attuale situazione sociale. Queste forme di negoziazione dal basso, all'interno della società politica sono certamente strumenti utili a superare l'impasse del moderno concetto escludente di cittadinanza. Relazionarsi con le parti del corpo sociale relegate ai margini, escluse appunto, è strumento altrettanto utile per mettere in moto una ristrutturazione politica di una società ancora strutturalmente gerarchica, i cui meccanismi finiscono talvolta per perpetuare un potere neo-coloniale. La lettura sintomale messa in campo da Žižek denuncia la falsità di universalità propagandate come neutrali e che nella realtà mascherano forme di subordinazione e di esclusione. Allo stesso modo nel ritratto della società postcoloniale persistono concretamente forme di disparità e di subordinazione, sotto la maschera di un modello politico predicato come universale e comprensivo di tutti. In realtà le persone che vivono in un determinato Paese si dividono in cittadini a pieno titolo, privilegiati rispetto agli immigrati, più o meno temporaneamente residenti nel Paese, esclusi dallo spazio pubblico. Così le donne rappresentano un esempio allo stesso modo emblematico di un'universalità cieca anche verso la differenza sessuale, appiattita nel genere universale neutrale di umanità che oscura una posizione di subordinazione femminile. E invece – osserva Luce – la rivendicazione delle differenze, anche antropologiche, di contro all'immagine di un individuo astratto e neutro, è una prima forma di soggettivazione.

Elaborare delle istanze critiche rispetto alla teoria liberale che porta avanti un'idea astratta di soggetto universale e neutro, vuol dire rivendicare proprio le differenze, le singolarità. La categoria del corpo viene in primis indicata qui come centrale per produrre queste istanze critiche e per la ridefinizione dei processi di soggettivazione, dal momento che ricopre un ruolo fondamentale nella strutturazione della soggettività. È dal corpo che si fonda il nostro pensiero e attraverso il corpo siamo situati, oltre ad essere «il luogo in cui si sovrappongono tutte quelle determinazioni materiali e simboliche che partecipano alla strutturazione della

¹³ S. Žižek, *Il soggetto scabroso*, pp. 279-289.

soggettività»¹⁴. Il corpo, il quale può considerarsi luogo di *agency*, contribuisce alla produzione di soggettività, in quanto strumento per opporre resistenza al potere coloniale, e a suo modo la differenza sessuale. Assieme sono strumenti per ripensare l'umano, e dunque il soggetto, in chiave oppositiva rispetto alla modernità occidentale, che lo rende oggetto di meccanismi di esclusione e razionalizzazione. Diversamente da quanto sostenuto da certa critica femminista che ritiene le riflessioni fanoniane imperniate su un maschilismo e una misoginia di fondo, accusando lo psichiatra martinicano di trascurare la potenza della sessualità femminile e della corporeità. La risposta alla critica su quest'ultimo punto in verità è già evidente ne *I Dannati della Terra* in cui si insiste sul ruolo del corpo tanto come testimonianza delle ferite fisiche e psichiche della brutalità coloniale, quanto sulla sua potenza eversiva, in maniera quasi muscolare. Quanto al punto sulla sessualità femminile e quindi sulla capacità di agire e di essere motore per una nuova comunità a partire precisamente dalla differenza, Luce evidenzia come in realtà Fanon attribuisca una rilevanza alle donne nei processi di soggettivazione politica. Le richiama all'azione e all'autodeterminazione, al pari degli uomini, e mette in guardia dal perpetuare una logica tutta feudale in cui è l'elemento maschile a prevalere su quello femminile. Inoltre riconosce valore a tutte quelle strategie che hanno saputo investire di un ruolo tattico identità e connessi significati simbolici, in opposizione alla narrazione coloniale egemone dell'imperialismo. Interessante ed emblematico il riferimento al velo delle donne algerine. Durante la rivoluzione algerina attraverso il velo le donne hanno invero praticato una forma di resistenza al tentativo occidentale di assimilazione e conversione ai valori stranieri, messo in atto dal potere coloniale. Quello condotto dal discorso coloniale, oltre che un tentativo di minare la struttura culturale algerina, è stato un attacco al modello tipicamente patriarcale, con la denuncia della derivante condizione subordinata della donna. Il velo, elemento identitario, ha funzionato in questo caso come una sorta di contro-narrativa anti-coloniale prima e come strumento di lotta per le donne algerine poi¹⁵. Il valore che Luce riconosce in queste pratiche di resistenza è quello di essere espressione della possibilità che emergano soggettività fuori dal coro dell'immaginario identitario occidentale. Perché ancora una volta questo dinamismo identitario, che può avere valore simbolico ma può – e forse deve – saper agire anche a livello dell'immaginario, crea nuovi spazi di lotta e quindi di rivendicazione di ruoli sulla scena politica. L'antidoto al discorso *politically correct* che apparentemente sembra voler tutelare e salvaguardare le differenze, ma che in realtà finisce per nascondere in un quadro formalmente democratico, sarebbe allora una rielaborazione delle diffe-

¹⁴ S. Luce, *Soggettivazioni antagoniste*, cit., p. 259.

¹⁵ Nel testo si fa riferimento in particolare alla strategia di assimilazione di canoni e regole occidentali in ottica rivoluzionaria. Le donne algerine si omologarono al modello occidentale rimuovendo il velo. Questa rimozione si trasformò in un espediente con cui attraversavano indisturbate interi quartieri della città, portando così messaggi o armi necessari nella battaglia rivoluzionaria. Cfr. *ivi*, p. 269.

renze per aprire nuovi spazi di dissenso. E, sembra suggerirci Luce, altrettanto impegno dovrebbe essere riservato per disarticolare l'impianto retorico universalizzante dell'umanesimo occidentale, per fare spazio ad un 'umanesimo anti-umanistico'¹⁶. Un umanesimo che rifondi completamente il significato di uomo, superandone l'attuale significante e la correlata categoria di diritti umani, ancora legati a meccanismi di inferiorizzazione. I diritti umani sono infatti oggetto di un profondo scollamento tra l'idea trascendentale, quindi il loro riconoscimento formale, e la traduzione nella realtà empirica. Formalmente sono cioè i diritti universali di tutti gli uomini, ma praticamente sono i diritti di cui gode solamente una certa parte di individui. L'urgenza di rinnovare il discorso universalizzante europeo della modernità, a partire dai margini, non deve però scadere nel paternalismo, rischio indubbiamente da considerare quando si intenda dare voce alla differenza e ai subalterni.

Sandro Luce fa insomma dialogare Fanon con la contemporaneità. E lo fa precisamente tracciando i modi e le condizioni del processo di soggettivazione oggi come emerge dagli spazi della resistenza e dalla subalternità. L'intento esplicitato in conclusione, ovvero quello di attribuire alla massa – poiché di massa si tratta per proporzioni e per composizione – di subalterni un'effettiva *agency*, potrà forse sembrare irrealizzabile, ma le singolari corporeità, semi della soggettivazione politica, continueranno a funzionare come modi di resistenza e di opposizione alla tendenza riduzionista universalizzante. Spostare l'obiettivo sui subalterni, come nuovi soggetti della storia, è forse un'operazione politicamente complessa a realizzarsi. A livello di decentramento teorico però «è un gesto necessario»¹⁷ per mettere a riparo dal pericolo di sintesi assimilative e conformistiche. Non senza realismo, Luce indica nelle soggettività escluse, oppresse, subalterne, per forza plurali e mai compiutamente definite, i principali attori di questi nuovi e necessari spazi di antagonismo e di trasformazione. Soggettività pronte ad impegnarsi nel ribaltamento di tutte quelle relazioni di sfruttamento e di dominio, che lungi dall'essere archiviate con la fine storica del colonialismo, continuano ad essere all'ordine del giorno sullo scenario globale.

¹⁶ Ivi, p. 12.

¹⁷ Ivi, p. 20.